

La naturaleza del axioma y la víctima-cómplice: un acercamiento al malestar social desde el rol de las ideas¹

Sociedad y Discurso
Número 14: 4-32
Revista del Departamento
de Lengua y Cultura de la
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

MARCELO MORICONI

marmori@usal.es , marcemoriconi@gmail.com

PATRICIO DÍAZ RODRÍGUEZ

Universidad de Salamanca

RESUMEN

Hablar de Latinoamérica es hablar de una coyuntura crítica, de la región más desigual del planeta. Sin embargo, los estudios políticos sobre la región no han prestado atención a las ideas que forjan los imaginarios políticos y determinan lo posible y lo justo en las sociedades. En este marco, el trabajo propone una estrategia para pensar las sociedades latinoamericanas desde la complejidad y la retórica. Para esto, es fundamental reconocer los alcances del constructivismo social y la necesidad de legitimación de un orden para que este pueda perpetuarse a través del tiempo. Si lo que subyace a la región es el malestar, posiblemente los imaginarios políticos y sociales puedan plantearnos nuevos por qué analíticos. En este marco surge la víctima-cómplice como posibilidad de perpetuación de una realidad conflictiva.

PALABRAS CLAVES: Pensamiento complejo, retórica, malestar, legitimación, hegemonía, ciudadanía.

¹ Este trabajo marca una propuesta teórica alternativa para pensar los canales de legitimación del malestar social por parte de la ciudadanía. Para una aplicación práctica de la propuesta se puede recurrir a Moriconi (2007), donde se analizan las percepciones de la ciudadanía argentina sobre lo tolerable y posible dentro del ámbito político. El trabajo, realizado en el marco del programa de doctorado Análisis Sociopolítico de la Sociedad Contemporánea, en la Universidad de Granada, advierte sobre la importancia de prestar atención al rol de las ideas en la construcción de imaginarios que determinan el marco de interpretación de coyuntura desde el cual se evaluará la realidad simbólica.

A lo largo de su historia, el ser humano ha creado distintos sistemas arbitrarios para que regulen su vida. Estos sistemas no actúan sobre bases naturales ni esencias naturales del propio ser humano, sino sobre variables axiomáticas creadas por el propio ser humano y naturalizadas por el desarrollo social. Por ello, comprender tanto el carácter frágil de las ideas que sostienen un orden social determinado como la manera en que estas se axiomatizan es el primer paso repensar el malestar contemporáneo y los valores que signan las interrelaciones y determinan lo *justo* y lo *hacible* en un determinado contexto.

Abundan las hipótesis sobre el malestar cultural. Ya en el siglo XVIII, Rousseau enumeraba las insalvables condenas del hombre en sociedad (Rousseau 1975, 1980a) y, en el siglo XX, el propio Sigmund Freud ensayó sus hipótesis sobre la irreconciliable naturaleza de la sociedad con la psicología humana (Freud 1973). Con el paso de la historia, la carga axiomática ha dejado de ponerse en tela de juicio. Paradójicamente, el mundo contemporáneo ha caído en una narrativa incoherente en la que, como explica Morin (1998), el bienestar que promovió la civilización occidental genera malestar: individualismo, anonimidad, deterioro psicológico² en lo referente al sujeto; exclusión, tecnificación, clausura de la ética y destrucción de canales de comunicación interpersonal en lo referente a la comunidad. Mientras tanto, las democracias latinoamericanas no han podido erradicar focos de malestar históricos como los altos niveles de clientelismo y corrupción, la polarización social extrema, la inestabilidad social y el descrédito en la clase política.

Ante este contexto, el trabajo presenta un nuevo marco para pensar el malestar social desde el rol de las ideas en la construcción de imaginarios para aprehender la realidad simbólica (Zizek 1992) y determinar criterios de verdad. Avanzar hacia un análisis profundo del malestar cultural requiere nuevas estrategias de *deconstrucción* (Derrida 1993) que reconozcan la complejidad (Morín 1994) y la fragilidad de la Razón humana. En este sentido, no prestar

² Para ampliar sobre estos conceptos se puede recurrir a los libros de Oliver James (2007, 2008). El psicólogo analiza las consecuencias psicológicas de la obsesión por el consumo en los países de habla inglesa y analiza la pérdida de calidad de vida y salubridad a causa de los valores capitalistas.

atención a los estímulos de los axiomas como portadores inherentes de malestar puede generar una narratividad social incoherente e irremediable.

1. Por qué axioma

Un axioma es una "proposición o enunciado evidente que no necesita demostración y que, junto con otros de la misma índole, permite deducir nuevos enunciados tanto en lógica como en matemáticas. Es un principio que sirve para formular un sistema" (Hispánica - Macropedia I 1999: 77). Según la Enciclopedia Británica, un axioma es, en lógica, un primer principio, regla o máxima indemostrable que encuentra aceptación general o se piensa digno de común aceptación ya sea por la virtud de afirmar en mérito intrínseco o por basarse en una apelación de evidencia propia. De esta manera, la axiomatización se transforma en un "principio que afirma la necesidad de establecer una serie de postulados básicos simbólicos antes de plantear cualquier problema físico o matemático" (Hispánica - Macropedia I 1999: 77). Este principio fue enunciado por el matemático alemán David Hilbert a fines del siglo XIX.

Vale recordar entonces las consideraciones de Edgar Morín sobre que "la razón tiene un aspecto indiscutiblemente lógico" (Morín 1994: 101), donde subsiste la voluntad de tener una visión coherente de los fenómenos, de las cosas, del universo. No obstante, el estudio de las ciencias sociales no ha retomado de manera habitual la lógica axiomática de la que se han hecho eco las ciencias exactas e incluso las naturales, a través de J. H. Woodger (1937). A pesar de esto último, en 1943, Clark Hull utilizó al axioma como principio de su análisis en psicología sobre los principios del comportamiento (Hull 1943). Es necesario, entonces, averiguar la capacidad normativa del axioma en la teoría social a fin de ahondar sobre la posibilidad de fuentes de conflicto en el origen mismo de las naturalizaciones. ¿Por qué? Porque la cultura, la tradición y las propias ciencias sociales han contribuido a la axiomatización de variables, conceptos y entidades, de modo que parámetros simbólicos, convenciones arbitrarias y postulados han sido transformados en axiomas, esto es, en proposiciones que fueron exceptuadas de la crítica constante y, sin embargo, siguen siendo pilares fundamentales a la hora de postular nuevos sistemas de ideas. Desde el axioma nace la diferenciación entre racionalidad y racionalización, explicada por Morín para diferenciar dos acercamientos diferenciados a la Razón. La

racionalidad es "el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real" y "cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no encuentra más que una parte de lo real" (Morín 1994: 102). Por ello, la racionalidad, de algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste" (Morín 1994: 102). Mientras tanto, la racionalización "consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente" y "todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia" (Morín 1994: 102). En definitiva, aunque *racionalidad* y *racionalización* tienen la misma fuente, al desarrollarse se tornan enemigas por enfrentar la axiomatización de manera opuesta, una desde la crítica constante, otra desde la mitificación.

En este sentido, los axiomas son variables naturalizadas que deberían entenderse como arbitrariedad o artificialidad cultural -aceptada- carente de toda esencia natural, no por falta de comprobación o argumentación, sino por imposibilidad de reconocer esencias últimas en el marco de los estudios científicos sociales.

Por otro lado, el término axioma posee en sí mismo una gran carga lógica y matemática que contiene en su espíritu la esencia misma de la complejidad universal. A modo de ejemplo, se puede ejemplificar que la matemática, como ciencia exacta, es un sistema que naturaliza su pureza a partir, justamente, de convenciones axiomáticas que permiten el cierre perfecto, homogéneo y singular. De manera sencilla y a gusto de la comprensión general, se podría partir de la convención lógica para hallar resultados a cero dividido cualquier número o cualquier número dividido cero. Resultados como cero o infinito para estos casos permiten que el sistema no incorpore la fragilidad, salve sus propias incertezas y reduzca al máximo las imperfecciones de las creaciones humanas, pero, bajo otros términos, el cero se igualaría a la nada, y la nada es una totalidad en sí misma donde no interviene la aritmética³.

³ Cabe una aclaración: si bien es válida la diferenciación entre axiomas y convenciones, se utilizará axioma como único concepto para nombrar a todas las ideas que, siendo naturalizadas como lo válido, normativizan por sí mismas.

Un ejemplo geométrico sirve para comprender cómo la complejidad se acota para aprehender la realidad y dar consistencia a lo abstracto. Se trata de la esencia de las paralelas. Basta recurrir a cualquier manual de matemática primaria para aprender que las paralelas son dos líneas rectas cuyos puntos de separación son ecuanímes en cualquier punto de su recorrido, incluso hasta el infinito. Sin embargo, la matemática de Einstein rompió con este axioma pues, en el universo curvo, las paralelas se unen en el infinito⁴.

Por supuesto, la intención aquí no es hacer un manual de lógica matemática, sino demostrar la complejidad que subyace a la naturalización de variables. El reconocimiento del axioma y la fragilidad de la realidad simbolizada permiten perder el miedo a pensar más allá de las barreras de lo natural, pues aquello aparentemente natural esconderá el juego axiomático en su esencia.

En este marco, el juego de los axiomas demuestra cómo lo simbólico-discursivo genera materialidad racional. Al preguntar sobre el lugar que ocupa un volante en un coche de serie, la mayoría de la población no dudará de responder a la izquierda. No obstante, un británico no reparará en diferencias y, en su mente, el volante estará incrustado justo allí donde marca su cultura, en el lado opuesto. Lo mismo podría decirse de la forma de un enchufe eléctrico: posiblemente, un latinoamericano no pueda imaginar cómo es un típico enchufe inglés. Ni qué decir de consultar a nivel mundial el horario coherente para una cena. Estas cuestiones, sencillas, incluso graciosas, permiten entrenar el sentido crítico, pero la potencia del axioma no se resume a la simpleza.

¿Quién se anima a negar que la historia haya ingresado al siglo XXI o que cada cuatro años haya que darle una vuelta de turca al calendario y entrar en bisiestos para que no se descoloque? Ni siquiera la Revolución Francesa, evento clave para comprender la historia socio-político occidental pudo abolir el calendario gregoriano de raíces católicas. Lo intentó, y entre 1793 y 1806, Francia se rigió por el calendario republicano francés, que eliminó las referencias

⁴ Para ampliar estas consideraciones, sin ser un experto en cuestiones matemáticas, se puede recurrir a Ruiz, Ceferino (2005), *Geometría Estática vs. Geometría Dinámica. De la Geometría de los objetos a la Geometría por las transformaciones*, SAEM Thales, Granada, noviembre, 2005.

religiosas y se estructuró al sistema decimal⁵. Por supuesto, no hay que olvidar que en la actualidad conviven junto al calendario gregoriano otros calendarios: el maya, el judío, el chino, el lunar, el solar. No obstante, estas mediciones tienen un matiz más cultural-simbólico que real, pues el mundo globalizado se mueve, hegemonícamente, por el mismo calendario.

No obstante, sin un calendario establecido, ¿cómo se hubiese desarrollado la Historia, su estudio, su comprensión y su cronología? La lógica de la complejidad inunda la vida cotidiana y, sin axiomas básicos que articulen el sentido común, sería imposible aprehender la realidad de manera heterogénea. Edgar Morín considera que "la aceptación de la complejidad es la aceptación de una contradicción, es la idea de que no podemos escamotear las contradicciones con una visión eufórica del mundo" (Morín 1994: 95). La misma complejidad que no nos permite, según Morín, pregonar visiones eufóricas del mundo puede verse en la totalidad de las construcciones humanas. Y allí donde alguna naturalización supere la contradicción, a modo de síntesis dialéctica, aparecerá otra. No obstante, se hace irremediable la necesidad de recurrir continuamente a los axiomas para eliminar incongruencias y contradicciones.

La cultura, sus mitos, naturalizaciones, convenciones y creencias actúan y se desarrollan de modo axiomático, justamente, naturalizando la artificialidad, estereotipando normalizaciones y reproduciéndose acríticamente para organizar la idea y dar cuerpo simbólico a lo abstracto. Pero el alcance del axioma continúa hasta convertirse en vector normativo, en el fundamento del *ethos*, como sistema ético y moral. No existen verdades últimas al alcance de los científicos sociales y la estructuración teórica debió apelar desde un principio a la persuasión, la especulación y la argumentación empírica hasta que la historia absolviera o no a los creadores. ¿Qué pensaría Aristóteles, si viviera en el Siglo XXI, del final de la esclavitud? Más aún, ¿vale la pena corromperse por este tipo de dudas o se debe apuntar al seno del conflicto actual recurriendo al pasado como praxis y herramienta para rever críticamente el presente?

⁵ El calendario fue diseñado por Gilbert Romme, un prestigioso matemático republicano, y los astrónomos Joseph-Jerôme de Lalande, Jean-Baptiste Joseph Delambre y Pierre-Simon Laplace. El año nuevo coincidía con el equinoccio de otoño (22 de septiembre). El calendario comenzó un año antes de su implementación, pues su inicio fue pautado el 22 de septiembre de 1792, fecha en la que se proclamó la República. Tras autoproclamarse Emperador, crear la nobleza imperial y restablecer las relaciones con la Iglesia, Napoleón abolió el calendario en 1806, por considerarlo incompatible con las nuevas ideas del gobierno. Tras el derrocamiento de Napoleón, se intentaría volver a poner en práctica nuevamente, pero la idea no prosperó.

En síntesis, el comienzo de todo análisis de malestar cultural debe ser la aprehensión de la certeza de que se vive entre variables axiomatizadas. Así, es necesario comprender la naturaleza del axioma para determinar focos de conflicto porque, justamente, como fundamento del *ethos*, a partir del vector axiomático se promulgan sistemas de ideas que, a su vez, determinan escalas de valores, mandatos sociales y, una vez estipulados, sistematizan la cotidianidad, estereotipan y se resignifican, para lograr una visión coherente del mundo, las sociedades y determinar lo *hacible* y *pensable*.

2. Cómo normativizan los axiomas

La potencia normativa de los axiomas en la construcción de la realidad simbólica es infalible. Sobran ejemplos que valen la pena. Siguiendo con el tiempo, la instauración, aceptación y expansión del calendario gregoriano acarrea la justificación y la sentencia final - a modo de entidad natural- de que la figura de Cristo marcaba una ruptura en la continuidad histórica, un antes y un después. Fue Cristo la figura más relevante de la humanidad, y la cronología temporal merecía un antes y un después. Pero Cristo no sólo fue Cristo. Aceptar un antes y un después de Cristo era aceptar su historia personal, la certeza de que había existido un ser especial, el hijo de Dios, la reivindicación de la superioridad humana en el planeta que se vio correspondida con la visita del Señor. El tiempo, como entidad, no había cambiado. Ni siquiera la Historia, que escribía una nueva página con sus peculiares características. Pero los hombres aceptaron interponer a la cronología la figura de Jesús para dejar huella del legado.

Por otra parte, la Ilustración (o la/s Ilustracion/es) estuvo promovida por una certeza inicial que alentó sus estudios y sus conceptualizaciones: la idea rectora de que el hombre se dirigía hacia un estadio de felicidad y que, con los arreglos pertinentes, guiados por la Razón, la sociedad podía ser un ámbito de armonía y paz. No hubiese podido ser de otra manera, la necesidad de emancipar a los Hombres del destino divino y anteponer la Razón a la metafísica requería una premonición digna de tal empresa. Si la Razón era el todo, y los hombres eran racionales, no había por qué pensar en obstáculos insalvables. La sociedad estaba, de esta manera, formada por pequeños dioses pugnando por la felicidad y enarbolando el homocentrismo. Pero el ego humano divinizado sufrió los avatares de la traición, que Freud

resumiría en la teoría heliocéntrica, la teoría de la evolución darviniana y el reconocimiento de una porción de inconsciencia en el ser humano⁶ (Freud 1953- 1954: vol. 17, 139-141). El ser humano no es el centro del universo, ni siquiera del sistema solar, no viene de los dioses, se dirige hacia la muerte inapelable y el cuerpo, su anatomía y su esencia se degradan sin piedad con el paso de los años. El ser humano no es producto únicamente de la Razón, es un ente heterogéneo de secuelas, ellas lo moldean impunemente hasta delimitar el espectro de su autonomía, estructurar sus puntos de vistas e irradiar esperanza ante la ausencia de eternidad y armonía.

Durante el siglo XX se reformularon ciertas creencias que actuaban como pilares fundamentales del pensamiento científico desde el inicio de la ciencia moderna. Entre ellas, es importante recordar la ruptura con el pensamiento ilustrado, que consideraba la posibilidad de armonía en el desarrollo social, y la tesis de Ludwig Wittgenstein sobre que todos los problemas de la filosofía, eran problemas del lenguaje (Wittgenstein 1988). Estos problemas del lenguaje se amplían cuando los conceptos remiten a postulados que se aferran al axioma para lograr veracidad. A partir de Wittgenstein, los neopositivistas cuestionaron la ambigüedad del lenguaje y apuntaron al centro del problema para eliminar la raíz del inconveniente en el lenguaje científico-filosófico. Así, tras los aportes de Bertrand Russell y Alfred Whitehead (Whitehead y Russell, 1910), Kurt Gödel presentó en la década de 1930 su "Teorema de la Incompletitud" (Gödel 1930), que demuestra que ningún sistema formal, basado en axiomas, o axiomatizado racionalmente para auto verificable, es demostrable en sí mismo o, bien, puede demostrar autosuficientemente su completud.

Más tarde, Alfred Tarski (1943) apuntaría a la noción de verdad y propondría eliminar el término 'verdad' de las proposiciones, debido a la ambigüedad de éstas, y aplicar el término 'verdad' sólo a los enunciados. ¿Cómo encontrar la verdad de la metafísica?, se preguntaba Gödel; ¿cómo demostrar con la razón qué es la realidad? Tarski, bajo estas preocupaciones, presentó su

⁶ Freud explica los golpes al ego humano en su decimoctava Conferencia de Introducción al Psicoanálisis, pronunciada en la Universidad de Viena. Su intención, justamente, era posicionarse como uno de los grandes pensadores, a la altura de revolucionarios como Copérnico y Darwin. Para un análisis de los golpes al ego humano analizados por Freud se puede recurrir a Mazlish, Bruce (1995), *La cuarta discontinuidad, La coevolución de hombres y máquinas*, Alianza Editorial, Madrid.

concepción 'semántica' de la verdad, y enlazó 'satisfacción' al término 'verdad', de modo que un enunciado es verdadero si es satisfecho por los objetos (y será falso en el caso contrario), ya que podemos percibir como realidad sólo aquello que perciben nuestros sentidos. Ante esto, y ante la complejidad e incompletud de nuestros sentidos, algo podría mutar su valor de verdad si se cambian las circunstancias o el contexto. En definitiva, como recuerda Morín, "ningún sistema es capaz de auto-explicarse totalmente a sí mismo ni de auto-probarse totalmente" (Morín 1994: 109).

Los postulados de Gödel o Tarski⁷ advierten sobre la fragilidad de la razón humana, la necesidad de una fuerte axiomatización para establecer vínculos lógicos entre la realidad y el pensamiento humano, la imposibilidad de acceder a verdades últimas y universales y, en consecuencia, la urgencia de aprehender los alcances del pensamiento complejo propuesto por Morín para reorientar la sociedad hacia el camino de la racionalidad y el deterioro de la racionalización.

3. El paradigma de la complejidad

Para aprehender la complejidad es necesario aceptar que el propio pensamiento es un acto cultural que nos introduce un determinado sesgo a la hora de ver la realidad. Pierre Bourdieu, incluso, advertía sobre los obstáculos que esto generaba a la ciencia: "la mayor parte de los intelectuales (...) están sometidos a la visión dominante" (Bourdieu, 2001). En *Meditaciones pascalianas*, retomando la crítica de las vanidades de Pascal, cuestiona la "razón escolástica", el *habitus* propio de las *scholae*, un conjunto de disposiciones estructurantes estructuradas. Desde la óptica de Bourdieu, la estructuración axiomática influye en la mitificación de conceptos, de manera que, a partir de los hábitos obtenidos durante la formación en la dinámica del mundo intelectual, puede forjarse un distanciamiento de la realidad sobrevalorando la razón epistémica. "Las estructuras del pensamiento del filósofo, el escritor, el artista o el científico, y, por lo tanto, los límites de lo que se les plantea como pensable o impensable, siempre dependen en parte de las estructuras y su campo, es decir, de la historia de las posiciones constitutivas de este campo y las disposiciones que éstas propician. El inconsciente epistemológico es la historia del campo"

⁷ Para ampliar se puede recurrir a Mario Gómez Torrente 1996; 1998/1999..

(Bourdieu 1999: 132). En este marco, Bourdieu recupera a Kuhn y su trabajo *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1990), donde se subraya la existencia de una matriz disciplinaria (*disciplinary matrix*) a modo de constelación de creencias, valores y técnicas compartida por una comunidad.

Si el mundo de la ciencia se ve perturbado por la estructuración axiomática, por la caída en sistemas de creencia, el ámbito social se ve arropado a la interacción moral a partir del sentido común. "El sentido común es un fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo, un conjunto de lugares comunes (en sentido lato), tácticamente aceptados, que posibilitan la confrontación, el diálogo, la competencia, incluso el conflicto, y entre los cuales hay que reservar un lugar para los principios de clasificación tales como las grandes oposiciones que estructuran la percepción del mundo" (Bourdieu 1999: 130).

Necesariamente, la matriz disciplinaria y el sentido común estarán guiados por una directriz axiomática lógica que, determinando los modos de pensar hegemónicos, naturalizarán concepciones a partir de las cuales surgirán escalas de valores, moralidades, y éticas. "En el principio de la ley no hay más que arbitrariedad y artificiosidad, la 'verdad de la usurpación', la violencia sin justificación (Bourdieu 1999: 126). La violencia inaugural en la que se basa la ley, o verdad de la usurpación, introducida sin razón en el pasado, ha llegado a ser razonable. En otras palabras, se ha axiomatizado y, por ello, ha sido evacuada del alcance de la crítica.

Dentro del esquema común, se axiomatizarán nociones que permitirán instalar el acuerdo dentro del desacuerdo en el orden social, llegando a categorías dicotómicas, como rico/pobre, bueno/malo, justo/injusto. Desde el paradigma de la complejidad, la unión de contrarios supone la aceptación en la realidad de ambivalencias, de contradicciones, algunas insuperables; no entender esto es ver la realidad con estrechas miras⁸. Los atolladeros intelectuales de los grandes

⁸ Morín rememora la sentencia de Heráclito sobre "vivir de muerte, morir de vida" (citado por Morín 1994: 94). "Vivir, de alguna manera, es morir y rejuvenecerse sin cesar. Dicho de otro modo, vivimos de la muerte de nuestras células, así como una sociedad vive de la muerte de sus individuos, lo que le permite rejuvenecer (Morín 1994: 94). (...) Pero a fuerza de rejuvenecer, envejecemos, y el proceso de rejuvenecimiento se entorpece, se desorganiza y, efectivamente, si se vive de muerte, se muere de vida. (...) La aceptación de la complejidad es la aceptación de una contradicción, es la idea de que no podemos escamotear las

artefactos ideológicos derivan de la dirección unifocal y unicausal de las cosas. No existen el bien y el mal en sentido absoluto.

Vivimos de y entre paradigmas⁹ y la gran empresa de Edgar Morín fue cuestionar el paradigma de la simplicidad (disyunción y reducción) que "domina a nuestra cultura" (Morín 1994: 110)¹⁰. Por ello es indispensable anteponer la *retórica* a la *dialéctica*, en el sentido antiguo grecolatino, siendo conscientes de que, para ello, es necesario, primero, cuestionar la acepción peyorativa actual. Retórica aquí no se entiende como el simple acto de persuasión discursiva ni tiene un matiz semiológico, sino que apunta a la posibilidad de acercarse a la realidad con las manos abiertas y no con el puño cerrado del dogma. Permitir que la realidad nos interroge, evitar los *a priori*. Que transite por nuestra propia realidad. Que nos transmita dudas y nuevas preguntas.

Los rétores clásicos reconocían que la *inventio*¹¹ era fundamental a la hora de formar a los ciudadanos para una buena vida republicana. Esta "se ejercía si el uso del logos, mediante los *topoi* o *loci comuni* (Cicerón), que inspiran nuestro pensamiento y lo condicionan" (Roiz 2004). En relación a las limitaciones del pensamiento, Judith Butler advierte que "los *tropoi* son para la creación de teoría como las tonalidades en la creación de musical. Si alguien nos encargara una obra en *do menor* y luego nos dejara entera libertad para crearla, no por eso dejaría de haber influido en nuestra composición" (Butler citada por Roiz 2004).

Aceptar la complejidad axiológica de la realidad, aceptar la provisionalidad de nuestras respuestas, nos permite desarrollar un sentido crítico abierto. La unión de contrarios no tiene porque producir una *síntesis* superadora.

contradicciones con una visión eufórica del mundo" (Morín 1994: 95). Es Heráclito, "hay armonía en la disarmonía, y viceversa", es decir, se incluye a la armonía, pero ligada a la disarmonía.

⁹ Me refiero a paradigma en el modo en que lo hace Edgar Morín (Morín, 1994: 89): "Un paradigma está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. esa relación y esos principios van a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno"

¹⁰ Lo que Morin (1994) llama *paradigma de la simplicidad* consiste en la intención racional de poner *orden* al Todo y perseguir (y condenar) el *desorden*. El *paradigma de la complejidad* ve, a la vez, *orden* y *desorden* en la realidad.

¹¹ La teoría de rétores clásicos respondía a tres ingredientes: *inventio*, *dispositio* y *elocutio*.

Aristóteles diferenciaba entre el saber de lo fáctico y lo factibles, en tanto conocimiento de lo dado (por la naturaleza) y conocimiento del hacer (por el humano). Si lo natural, no puede ser de otra manera de cómo es, las construcciones humanas sí podrían haber sido de otra manera y, al haber sido elegida una manera de hacer las cosas, se han desechado otras tantas. Es dentro de esta diferenciación donde surge la retórica: “una de las características del saber fáctico es su objetividad pretendidamente absoluta. Se trata de un saber de lo verdadero. Las realidades objetivas o son o no son y nuestras afirmaciones sobre ellas son verdaderas o falsas. En cambio los hechos que elegimos libre y deliberadamente y que, si hubiésemos elegido otra cosa, habrían producido otro resultado, no pueden caracterizarse como verdaderos o falsos, sino como buenos o malos, útiles o perjudiciales” (Ramírez 2001: 66-67). De esta manera, desde la retórica se considera que no se gobierna con normas verdaderas, sino con normas aceptables y adecuadas. La retórica es el discurso de lo bueno, mientras que la lógica se ocupa del discurso de lo verdadero.

4. El sujeto complejo y el razonar trágico

El ser humano ‘se construye’, es un ser en devenir, en cambio, modelación y transformación, no un ente abstracto petrificado sujeto a las leyes sociales inexorables. Se recupera esta proposición de *los humanismos*, para cuestionar otra: la del razonar omnipotente, del ser humano como un Dios, como amo del mundo (Spinoza 2004, Negri 2001, Maffesoli 1990), capaz de discernir lo absoluto y diferenciar con claridad, concreción y universalidad el Bien del Mal. Pensar que el mal puede erradicarse lleva a construir modelos de sociedad utópica soberbios, que se sitúan por encima de los seres humanos concretos. La realidad histórica demuestra sin embargo su inaplicabilidad; la ética nos impele a su no *deseabilidad*. La mayoría de los grandes sistemas utópicos conllevan una falsa idea de “pureza” en el concepto del *bien* y del *mal*, conceptos que no es cierto existen en puridad. Un mal puede conllevar parte de un bien y a la inversa. El humanismo que se defiende en el pensamiento trágico no es omnipotente. Ante ello, el razonar *trágico* (Fernández-Llebrez 2001) entiende que hay que ahondar en la persistencia de los bienes, extendiéndolos y fomentándolos. Por supuesto, también reconoce la existencia y la persistencia de males que hay que mitigar. Pero no es posible una sociedad sin maldad; no existe una sociedad perfecta dirigida por paradigmas simples. La armonía total no es posible. Porque la

realidad, así como la sociedad, es producto del hibridismo. "La aceptación de la complejidad es la aceptación de una contradicción, es la idea de que no podemos escamotear las contradicciones con una visión eufórica del mundo" (Morín 1994: 95). Y allí donde alguna naturalización supere la contradicción, a modo de síntesis dialéctica, aparecerá otra.

No existe posibilidad de definir lo bueno y lo malo de forma perenne. Los seres humanos somos seres incompletos, dependientes de otros (MacIntyre 2001). Vivimos en y desde los conflictos y las tensiones. En ocasiones se podrá elegir entre bien/es y mal/es, en otras, entre males y en otras entre bienes. La disarmonía, la falta de armonía forma parte del destino humano. Hay en cambio que construir melodías, luchar por sociedades melódicas, de manera consciente, es en ellas donde podemos construir el concepto de justicia. "La imposibilidad de perfección, este reconocimiento de la imperfección como elemento constitutivo humano es el que está encima, o debajo, del razonar trágico. 'Por eso, para la tragedia, el desgarramiento humano insuperable, estando instalado en cada uno de nosotros y nosotras de tal modo que no podemos vivir en armonía. (...) Frente a la ausencia de armonía, el pensamiento trágico nos lanza el reto de la melodía" (Fernández-Llebrez: 51) (...); "el razonar trágico no nos conducirá a una armonía perfecta, sino a una situación de conflicto abierto y perenne de carácter insuperable que afecta tanto a la dimensión colectiva y pública como a la privada e interna de los sujetos" (Fernández-Llebrez: 56). Pueden no obstante construirse melodías injustas y contra ellas hay que estar prevenidos. La democracia, en este contexto, será "un complejo artificio creativo" (Fernández-Llebrez 2001: 52).

Todo esto supone aceptar que no se pueden evitar o superar las contradicciones erigiendo una visión eufórica del mundo (ya sea ésta positiva –el progreso ininterrumpido del género humano- o negativa –idea de la decadencia-). El paradigma de la complejidad es conciencia de la multidimensionalidad de las cosas, conlleva en sí misma la aspiración a la completad, porque sabemos que todo es solidario y multidimensional, pero también comprende que no podemos escapar de la incertidumbre y que jamás podremos poseer un saber absoluto.

5. La trampa de la razón

La complejidad implica también reconocer el carácter frágil y fragmentado de la razón humana, razón que sólo podrá establecer criterios de coherencia desde un sistema de axiomas básicos. Desde allí, la incorporación de datos oportunos, permitirá el desarrollo del razonamiento. Pero los datos oportunos, no siempre son los necesarios.

Reconocer esta característica del ser humano nos remite a un sujeto muy alejado del ideal individual y racional que promulgó la Ilustración. La razón del ser humano no es completamente una razón en sí, sino una razón diseccionada. Con los estímulos necesarios, la razón puede seguir caminos, si bien no estipulados, al menos, parcialmente direccionados. La razón funciona bajo un sistema de valores y tipos ideales arbitrario que da coherencia y determina la manera de actuar. Es allí donde los axiomas se consolidan, donde la lógica determina, incluso en el ser inculto, un sistema de creencias básicas, un sentido común, que le permite aprehender la realidad. La razón, si no dispone de los datos correctos, o dispone de un sistema de creencias dirigido, al mismo tiempo que cae en la racionalización acrítica, puede construir un mundo de valores oscuros, puede perecer en la ignorancia cruel. Es bajo este sistema que la víctima funciona complacientemente y anula la elucubración por la que pudiera descubrir su complicidad. Es la misma razón la que permite la alienación.

Cuenta la historia que un chico salió a jugar por el campo de su padre. Al pasar por el establo, vio la puerta abierta y se acercó a husmear. Entre la paja, vio a su hermana y al herrero. El joven tenía el pantalón desabrochado enrollado en los tobillos, la hermana estaba en el suelo con la ropa en sus talones. Al sentir los pasos de alguien que merodeaba, los jóvenes se vistieron desesperadamente. El niño ofuscado corrió hasta el hogar y buscó al padre. Cuando lo encontró, se plantó frente a él:

- ¡Padre! ¡Encontré a la hermana y al herrero en el pajal! Estaban desnudos-
informó el chico-, y me temo que han orinado sobre la paja.

El padre le tomó la cabeza y dio las explicaciones pertinentes:

- Hijo, has recabado todos los datos correctos, pero has llegado a la conclusión equivocada.

En este sentido, vale recordar la formación de la estructura funcional de la mente del ser humano moderno: “(...) las ideas, los prejuicios, están condicionados por la posición social del sujeto. Y, como consecuencia de esto, la mayoría de los individuos tendrá la mente ocupada con ideas que el propio individuo no ha creado y que y que ni siquiera ha tenido opción de elegir. El ciudadano no sabe de dónde vienen no por qué están ahí; se limita a cursarlas como uno de aquellos esclavos de la antigüedad que acarreaban las piedras de las pirámides” (Roiz 1992: 27). Por su parte, Bourdieu advierte que “la gente comprende la dirección de los acontecimientos, pero muchas veces lo hace tarde (...), y a veces, entiende cuando ya no hay mucho que hacer” (Bourdieu 2001).

La racionalización deifica la razón; el pensamiento complejo la humaniza, la baja de su ámbito divino y no le otorga la soberbia del saber sin límites. No obstante, entiende que la razón es el único instrumento en que se puede confiar para el conocimiento. Por ello, el saber debe ser constantemente crítico, con el exterior y consigo mismo. Es menester fomentar una racionalidad autocrítica en intercambio permanente con el mundo empírico y combatir las ínfulas totalizadoras de la razón y su lógica. Es necesario mantener la dualidad en el seno de la unidad, romper la linealidad esquemática del causa/efecto y desterrar los reduccionismos¹².

6. El surgimiento de la víctima cómplice

Se puede sostener a esta altura que el orden social está construido en base a axiomatizaciones normativas arbitrarias. Esta normativización se extiende desde el pensamiento científico hasta el sentido común, del modo que lo distingue Bourdieu reconociendo matrices disciplinarias, y genera Razón cuando en el inicio sólo hubo arbitrariedad y artificiosidad. En definitiva, la vida, como orden social, es lo que es, pero podría ser algo completamente distinto, donde las posibilidades, de la mano de la imaginación, se expanden hasta el infinito.

¹² Morin propone tres principios para pensar la complejidad. El *principio dialógico*, el reconocer la dualidad en el seno de la unidad, asociar términos antagónicos y complementarios. La *recursividad organizacional*, en tanto proceso recursivo en el que productos y efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. Por último, el autor se refiere al principio *hologramático*, en relación a que un holograma trasciende al reduccionismo, que determina no ver más que las partes, y al holismo, que no permite ver más que el todo (Morín 1994: 105-107).

A partir de la naturalización conceptual se generan nuevos sistemas de ideas que determinan acercamientos a la realidad, formas de aprehenderla y modos de actuar, generando, al mismo tiempo, sistemas de valores éticos y morales. Es en este marco donde la racionalización puede expandirse por sobre la racionalidad. Así, la Teoría Política y las ciencias sociales en general se asientan sobre dos axiomas elementales, que dan rigor y materialidad a la totalidad de las ideas que componen sus discursos. Estos axiomas son, por un lado, la idea de Estado como una cuestión natural e indispensable en el orden social; por el otro, la idea de propiedad privada como cuestión natural al ser humano.

Toda teoría, como sistema de ideas, se sustenta sobre axiomas convencionales que determinan el cierre efectivo y coherente de la sistematización global conceptual. De esta manera, podemos retroceder hasta Hobbes y la construcción del Estado, e incluso a Locke o al propio Rousseau. A todos subyace una idea central -ya sea el hombre bueno o el hombre malo fuera del ente estatal- que determina la coherencia de sus argumentos, una proposición que prevalece en cuanto fe por una idea y que, a lo largo de la historia se ha naturalizado a partir de intereses ideológicos. Ni el hombre es completamente bueno ni el hombre es completamente malo, si se quiere, no se sabe siquiera cómo actuaría el hombre contemporáneo fuera de la sociedad. Pero a tal punto a llegado la mitificación del Estado como elemento natural de la sociedad que, en el siglo XXI, ni siquiera los considerados anarquistas de derecha¹³ se atreven a plantear una disolución total de tal construcción arbitraria. Al mismo tiempo, vale destacar que es a partir del concepto de 'propiedad privada', que otros conceptos, incluso el de 'Estado', encuentran una fuerte lógica argumentativa para axiomatizarse¹⁴.

En este contexto, surge la primera paradoja de que, tanto el orden social, como la elucubración científica parte de la diferencia, del conflicto, de dos axiomas centrales que no son inclusivos sino excluyentes. Es decir que para que algo sea propiedad de alguien, significa que no

¹³ Para comprender los lineamientos generales de mi postura se puede recurrir a Robert Nozick (1974/2001), *Anarchy, State and Utopia*. Aunque Nozick propone la absoluta libertad en la distribución e intercambio de bienes, siempre y cuando se base en el consentimiento de los individuos, incluso aunque existan desigualdades plenas; desestima que se deba ayudar a los más desfavorecidos a mejorar su situación; y minimiza el espectro de Estado a un mínimo, en ningún momento se atreve siquiera a plantear la disolución o desaparición del aparato estatal.

¹⁴ Por ejemplo, Locke consideraba al Estado como garante de la propiedad.

puede ser de ningún otro, por lo que el axioma divide entre propietarios y no propietarios. Del mismo modo, la existencia de un Estado no sólo implica que el más allá de la frontera no formará parte de la integración, sino que aquello que no forma parte no será factor inclusivo en las decisiones sobre la *vida buena*; al contrario: la *vida buena* del Estado puede estar por encima de la existencia de los demás. De esta manera, la sociedad no nace del orden, sino del conflicto, que se transforma en inherente, pues la idea misma de punto de inicio excluye arbitrariamente.

Más allá de las discusiones históricas acerca del surgimiento de la propiedad privada y su naturaleza, hay una cuestión fundamental que es necesario comprender para enfocar críticamente en los axiomas: la propiedad privada no es natural ni inherente al ser humano en tanto y en cuanto, las facultades biológicas, psíquicas, incluso educativas, el desarrollo personal y el ciclo vital de la especie pueden completarse sin necesidad de sumirse a la propiedad. Si hoy se torna impensado, utópico e incoherente pensar o desarrollar una sociedad exceptuando la propiedad privada, no es por la inherencia natural del concepto, sino porque el progreso de la humanidad ha avanzado por el sendero de la generación y posterior naturalización de necesidades. Comenzando por sus sistemas de ideas, el ser humano se ve preso de sus invenciones. Se trata entonces, de resignificar el alcance de este tipo de naturalizaciones, su alcance efectivo y práctico, sus focos de conflicto y proponer nuevos alcances melódicos al axioma¹⁵ partiendo de la aprehensión que los sectores más perjudicados hacen del concepto.

En este sentido, surge la necesidad de recuperar algunas consideraciones de la escuela constructivista y el post-estructuralismo. El énfasis “en el carácter relacional de la sociedad, en la inestabilidad de las identidades y en la falta de fundamento último del orden social son aportes

¹⁵ Dar un paso más radical, y considerar la eliminación directa de ciertos axiomas, en caso de considerarse oportuno, sería tema de otra tesis y no es la intención de mi investigación. No obstante, la obra de Mijail Bakunin se caracterizó por intentar semejante empresa, aunque tampoco es de mi interés debatir sobre la coherencia o posibilidad del anarquismo en la sociedad contemporánea. En todo caso, esta postura se puede ampliar con los textos del propio Bakunin, para lo que recomiendo *Dios y el Estado*, *Escritos de filosofía política* y *El Estado y la Comuna*. Sin otro particular, mi tesis no se centra en el cambio radical y sólo apunta a la redefinición axiomática (si se quiere, a modo de superación o síntesis) iniciada desde la apoderación del sentido crítico por parte de sectores que, por no ser hegemónicos u ocupar un rol privilegiado dentro de la organización mundial, no participan en igualdad de condiciones del proceso de axiomatización, aunque, como detallaré en las próximas páginas, son parte activa y fundamental del resultado final.

importantes para superar el reduccionismo y el esencialismo que caracteriza a cierto tipo de análisis social. (...) Una forma no esencialista de establecer los límites contingentes del orden social y de entender la *sedimentación* de las identidades, en el uso y la adaptación que han hecho Ernesto Laclau y Chantal Mouffe del concepto gramsciano de *hegemonía*” (Panizza 2002: 63). Gramsci se refería a la necesidad de legitimación de cualquier orden establecido logrando el *compromiso activo* de los distintos sectores; de esta manera se consolidaba una idea *hegemónica* (Gramsci 1980: 33). Los sectores hegemónicos logran un *consenso tácito* por parte de la población, algo que Gramsci definió como *la aceptación natural del sufrimiento*: la hegemonía expande sus valores y los axiomatiza, transformando el sometimiento en algo aparentemente natural. Como resultado de la imposición de la hegemonía por las clases política y económicamente dominantes, “las diferentes clases y grupos sociales llegan a compartir objetivos políticos basados en un conjunto de creencias y prácticas que establecen un marco común de sentido más o menos coherente que define los límites de lo *hacible* y de lo *pesable* en un cierto orden político” (Panizza 2002: 63).

La puja por imponer la hegemonía y el orden social se dará en un marco discursivo. Pero el discurso no se resume al lenguaje, sea hablado o escrito. En rasgos generales, los discursos serán entendidos como “toda acción portadora de sentido” (Laclau 2002). Desde aquí se pueden recordar las advertencias de Foucault sobre la sólida relación entre el lenguaje y el poder, centrando sus estudios en la función disciplinaria y normativa de los discursos. Por su parte, Fairclough retoma las consideraciones de Habermas respecto a la colonización de la vida contemporánea por el poder económico e institucional, y advierte que esto es posible a través de “colonizaciones en el orden societal del discurso” (1989: 197-198). El proceso de colonización será posible resumiendo la comunicación a fines instrumentales. De esta manera, el lenguaje es concebido como productor y reproductor de las relaciones de poder. Por supuesto, lenguaje y poder no son equivalentes, sino que el lenguaje será, junto a la violencia física, uno de los medios que tendrá el poder para construir consensos (Fairclough 1989). El orden del discurso ordena la comunidad en el sentido foucaultiano de dispositivo de poder¹⁶, puesto que, para Fairclough, las

¹⁶ Foucault (1992: 33 y siguientes): observa cómo son regularmente atravesados los distintos tipos de discursos por un orden, conformando unidad discursiva. Por ejemplo, el texto libro es “construido a partir de un campo complejo de discursos” (1992: 34).

distintas voces son ordenadas y subjetivadas para el control social (1995: 84). En este sentido, la intertextualidad en el discurso político debe verse como un ejercicio de poder y de control social. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje es un elemento emancipador, en el sentido de eliminación de las relaciones de poder siempre que se trate de un lenguaje que resulte del análisis crítico de la actuación represora del lenguaje (Fairclough 1997). En este sentido, el reconocimiento de los *puntos nodales* (Zizek 1992) y los axiomas donde se asienta el discurso hegemónico brinda la posibilidad de combatir la racionalización y recuperar el sentido crítico.

Lo discursivo posibilita el vínculo entre la sociedad y su realidad, en tanto produce efectos de verdad que generan materialidad. La verdad no existe fuera del discurso, no tiene entidad propia. Al mismo tiempo, las condiciones fundamentales de verdad varían en tiempo y lugar, por lo que en cada momento de la historia existirán ideas particulares que determinen lo que es aceptable y lo que no, a modo de discurso oficial. Estas condiciones están en permanente redefinición (Foucault 1993). El discurso es entonces, la cuna de naturalización de los axiomas.

Tal como advierte Habermas, todo orden político intenta, y debe, dotarse de legitimidad (1973), fundamentando retóricamente su régimen de dominación o de ejercicio del poder. Así, el análisis de discurso proporciona pautas elementales para comprender cómo se axiomatiza el orden social y se delimita el campo de posibilidades sobre la que podrá moverse el pensamiento. El concepto de *hegemonía*, y la necesidad de legitimación de un discurso para consolidarse en la sociedad remiten al concepto de poder entendido desde la lógica social. Para Foucault, el poder “no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser, analizado como algo que circula y funciona en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre elementos de recomposición. (...) El poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos” (1992: 39).

El proceso de legitimación discursivo, necesariamente, deberá contar con el consenso de distintos sectores, o al menos la mayoría indiscutida de la población. De otra manera, sería imposible sostener una propuesta hegemónica. Es en este marco donde surge la posibilidad de replantear los enfoques tendientes a analizar críticamente las cargas axiomáticas del malestar cultural desde una nueva lógica: la de la víctima-cómplice.

7. La lógica de la víctima-cómplice

La lógica de la víctima-cómplice apunta a incorporar a los análisis de las sociedades en crisis la variable de la participación popular como factor necesario para la reproducción de los focos de malestar. Es necesario aclarar que victimización y complicidad cobran sentido para este análisis sólo una vez que se hayan unido, y esta unión puede producirse únicamente en contextos en los que los individuos puedan recibir e incorporar la información pertinente para ser conscientes de la situación, de modo que reconozcan su potencial de acción para intervenir en el cambio social. Es así que víctima-cómplice no apunta a enfocar en el conjunto social, en cada uno de sus componentes, como culpables de una situación particular. Simplemente, se trata de ampliar el alcance del poder desde la óptica foucaultiana y recordar su cualidad social bajo la realidad de una necesaria legitimación desde los distintos estratos a fin de formar la cohesión colectiva necesaria y el consenso que permite que una cuestión particular se naturalice. En este sentido, focalizar en los canales en los que intervienen las víctimas-cómplices es reconocer los alcances del poder, su naturaleza, y ser coherentes a la hora de entender que los sectores hegemónicos, en última instancia, son los ganadores de un orden arbitrario y, aunque puedan ser responsables, no corresponde a ellos la necesidad de cambio, puesto que los focos de malestar que perturban a la sociedad serán los mismos que posibilitan la materialización de su hegemonía.

Asimismo, la víctima-cómplice se forja en un contexto de discursos intersubjetivos y culturales del que la propia víctima-cómplice forma parte sin opción de intervenir en la creación y reproducción de los mismos. En otras palabras, el poder hegemónico, en su necesidad de construir canales de legitimación y consenso, deja el camino abierto –ya sea desde la persuasión,

la manipulación, la fuerza o la vía electoral¹⁷- para la solidificación de actitudes y formas de actuar sociales que sirvan de complicidad a su interés particular, generando niveles de adhesión o simplemente tolerancia incluso en sectores excluidos.

Un ejemplo sencillo demuestra cómo la sociedad ha sabido ingresar en terrenos de redenciones hacia los más débiles, hacia los más desposeídos, hacia las víctimas, sin incorporar sentido crítico a sus cuestionamientos. Para ello, se debe volver a Rousseau, quien advierte que el establecimiento de la propiedad privada hizo posible *la creación de la sociedad civil con su secuela de desigualdad y guerras*. Tanto Locke como Rousseau parten de la idea de que la sociedad, el gobierno, las leyes, han sido creadas para resguardar la propiedad privada. Pero ambos autores difieren en cuanto a la legitimidad de tal existencia: mientras para Locke la propiedad existe como cuestión natural, para Rousseau hay una ruptura con el orden natural.

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!» (Rousseau 30).

La víctima-cómplice comienza con la sociedad rousseana. Hay impostor, hay víctimas, hay posibilidad de cambio y advertencia, pero ya es demasiado tarde. Gabriel Alomar compartió aquella frase tan potentemente discordante: *El pueblo que soporta una tiranía, acaba por merecerla*. La caída de la humanidad en la esclavitud y la guerra de Rousseau se producen por una relación compleja entre vencedores y vencidos, el impostor que se atrevió a sentenciar esto es mío y la muchedumbre ilusa que aceptó la proposición del traidor. ¿Fue el traidor un egoísta o fue el pionero en la persuasión, del marketing, el hombre que, apropiándose de lo que consideraba oportuno dejaba soñar al resto con la posibilidad de poseer, tal cómo las publicidades

¹⁷ Por ello la existencia de víctimas-cómplices se dará únicamente en sociedades democráticas donde la libertad de expresión y la posibilidad de contrastar análisis, opiniones e informaciones sea una posibilidad concreta. Las víctimas-cómplices podrán serlo, según las estrategias de poder, por miedo, por interés propio, por necesidad, por ignorancia.

de hoy en días animan a seguir el camino del consumo pues, a la postre, existe la posibilidad de la conquista, por más utópica que esta sea?

La sentencia sin aceptación popular es el carisma inmunizado ante la inaceptación masiva. No hay carisma sin reconocimiento, explica Weber, como no hubiese habido cerco y propiedad privada sin aceptación popular. Somos presos de nuestros errores axiomáticos. Y necesariamente todo ‘orden’, incluso el orden del caos y el malestar¹⁸, necesita del accionar funcionar de los distintos campos sociales, de acciones oportunas que generen el consenso mayoritario y la legitimación para que la relación del conflicto pueda desarrollarse de manera natural o sin mayores obstáculos.

¿Con qué derecho cuestionar al tirano que cerca su deseo si la ingenuidad de sus alrededores le permite actuar con despotismo y éxito ante la mirada atónita de las causalidades previsibles?

Enfocando en la víctima-cómplice, al pensar la recursividad sobre un foco de conflicto social es necesario apuntar fundamentalmente a las ideas y valores aceptados y reproducidos por los distintos sectores que, de esta manera, son partícipes activos de su propio malestar. Si la racionalización le gana la batalla a la racionalidad, volvemos atrás en la historia hasta las advertencias de Voltaire: si creemos cosas absurdas, cometeremos absurdidades.

En definitiva, para legitimar el proceso de cercar un territorio y promulgar “Esto es mío”, debe obtenerse la respuesta masiva de “Eso es suyo”.

Este proceso demuestra el poder potencial de los distintos sectores de la sociedad para detener o naturalizar la lógica axiomática. La cadena del consumo nos presenta la misma paradoja. A modo de ejemplo simplificado, se puede establecer al consumo como un proceso de cinco pasos: producción + distribución + marketing + venta + compra-consumo. Si bien cada

¹⁸ Para una muestra de la aplicación de la Teoría del Caos a las Ciencias Sociales y la necesidad de hablar de “posibilidades” y no de “predicciones” se puede recurrir a Prigogine (1995), ¿Qué es lo que no sabemos?, en Revista A parte Rei, Revista de Filosofía, Conferencia pronunciada en el Forum Filosófico de la UNESCO.

paso tendrá su estrategia de persuasión, el único que tiene el poder natural para legitimar el proceso es el consumidor final. Sin consumidor final, no hay cadena de consumo.

Así, quedan erradicadas, por ejemplo, todas aquellas críticas unidireccionales y monocausales que cuestionan el proceso de globalización y lo asocian a una interrelación eminentemente financiera. Habitualmente, sectores de izquierda han mantenido un discurso agresivo contra los grandes capitales, acusándoles de generar perjuicios, o directamente destruir, las industrias locales. El ejemplo de las grandes cadenas de hipermercado ha sido muy común para argumentar estas cuestiones. Es probable que la radicación de las grandes cadenas de hipermercados en una ciudad determine el cierre de los pequeños mercados o almacenes, que no podrán competir contra estos gigantes; pero los pequeños negocios no se fundirán porque se hayan instalado en la zona los grandes almacenes, sino porque los clientes preferirán comprar en las grandes tiendas, previsiblemente a menor precio. En definitiva, en este caso, no causa final del cierre de los pequeños negocios la radicación en sí de las grandes superficies sino el interés individual de los compradores que legitiman los nuevos negocios prefiriendo comprar allí. Si los clientes se mantuvieran fieles a sus almacenes pequeños, de ningún modo podría colapsar la pequeña empresa ni los grandes capitales tendrían la posibilidad de expandirse por todo el mundo.

Contrariamente a lo que cuestiona Naomi Klein como icono del movimiento antiglobalización, no es necesario denunciar los modos en que, por ejemplo, McDonald's o Coca Cola se expanden por el mundo. Con ética o sin ética empresarial, ambas empresas se expanden simplemente porque allá donde se abra una hamburguesería M o se sirva una Coca Cola habrá cientos esperando para comprar sus productos. Sin clientes, no existirían. En caso de que existan irregularidades en el accionar de las grandes empresas, y ante la necesidad de clientes que legitimen un servicio, ¿quiénes son los responsables últimos del malestar? ¿La empresa que está haciendo su negocio (en una sociedad capitalista signada por la dictadura del dinero) o los clientes que le dan vida, aprueban el funcionar de las empresas y posibilitan su riqueza?

Es la acción social, y las ideas que la mueven, lo que, el última instancia determina lo legítimo y lo hacible. Por ello, es válida la propuesta de Edgar Morin sobre la necesidad de

pensar en una *política de la civilización* que no se centre en el bienestar –que, reducido a sus condiciones materiales, produce malestar- sino en el bien-vivir. La política de la civilización, como práctica de resistencia, *convoca al mismo tiempo a la conquista del presente, a la regeneración del pasado y a la reconstrucción del futuro* (Morín 1998). Para ello es necesaria la recuperación del buen juicio, del sentido crítico que ataque la carga axiomática del orden social desde la racionalidad. Y esta empresa no le corresponde al poder hegemónico, cuyo advenimiento como portadores de la verdad permite que el malestar sea, al mismo tiempo, su bien-vivir. Un bien-vivir edificado sobre la tolerancia del resto.

8. Consideraciones finales

En su análisis de los obstáculos que enfrenta la democracia moderna para implementar el ideal democrático, Bobbio destaca que la democracia moderna camina hacia la negación de la educación política del ciudadano, lo que genera apatía y rechazo a la participación activa. De esta manera, la democracia moderna allana su camino para convertirse en una representación de intereses particulares, determinados por elites que compiten por el poder, y se debilita la formación de la opinión pública.

Ante este panorama, Santana (2001) presenta un argumento a favor de la esperanza: “El ser humano sabe que la salida es la búsqueda de la verdad y que de su inconsciente brotan fuerzas contrarias a la tiranía, diciendo no a las manipulaciones. La fuente de esas fuerzas no está bajo el control de la consciencia, ni al alcance de ningún tirano, de ahí la inagotable resistencia a los controles y encarcelamientos” (Santana 2001: 126). El problema del alegato de Santana es la fragilidad del concepto de verdad, y las axiomatizaciones que van más allá de las relaciones de dominación y determinan lo *hacible* y *pensable*. En esta coyuntura, el marco de interpretación generado por las ideas determinará qué verdad se quiera buscar, qué será considerado foco de malestar y qué no. Al recurrir a las ideas, se aprecian, por ejemplo, las dificultades para considerar al hambre como un flagelo social real. Tal como explicaba Gandhi, en el mundo hay suficiente para calmar las necesidades de todos, pero no tanto como para contentar la avaricia de algunos. Hay suficiente alimento en el mundo para acabar con el hambre. Peor aún, diariamente, occidente tira a la basura alimento suficiente para evitar más de una muerte por hambre. En este

marco, el *hambre* debe entenderse de manera compleja desde las variables que lo materializan. Por un lado, se encuentra el alimento, que sobra en el mundo y, entonces, transforma al hambre ya no en una cuestión de falta de alimentos. Por el otro, está el hambriento, cuyo hambre se materializa por la falta de alimento. Bajo otro marco de interpretación de coyuntura, la existencia del hambre sería incoherente. Pero en la situación de generación de hambre interviene una tercera variable que proviene exclusivamente del mundo de las axiomatizaciones y es la que posibilita la comprensión del desarrollo del flagelo: esta tercera variable es la barrera de la idea de capital que determina que el hambre no pueda analizarse ni combatirse sino dentro de su esquema de racionalización. El problema real no es el *hambre*, sino la falta de mercancías o dinero para intercambiar por el dinero que sobra en el mundo. Las ideas que forjan al capitalismo y al mercado, en este sentido, están por encima de las necesidades básicas. Los derechos humanos, o simplemente la dignidad, sólo se materializan y pueden ser considerados flagelos dentro de una acotación ideológica hegemónica. La protección y legitimación de los axiomas que materializan el hambre está pro encima de la erradicación del hambre como flagelo. El hambre es *justo* y *tolerable*, dentro de este orden axiomático que es legitimado y naturalizado por la ciudadanía. Tirar comida es justo, erradicar el hambre sin más no ingresa dentro de lo hacible. Ergo, si no se está dispuesto a modificar el marco de interpretación de coyuntura, incorporar el hambre *per se* dentro del conjunto de los flagelos sociales es una incoherencia semántica dentro de imaginario occidental contemporáneo.

Ante este panorama, es fundamental la actuación del científico social como educador en contra de la racionalización. Es necesario abordar el malestar desde el núcleo semántico, desde la conformación axiomática, desde la subyugación de la racionalidad, desde la necesidad de un orden estricto que estructure la vida humana. Y en este marco no se debe olvidar la necesidad de legitimación del cúmulo axiomático por parte de la población.

Es necesario ser coherentes y realistas en la explicitación de las incoherencias del orden naturalizado, del mismo modo que Ross Poole (1993) explica cómo la necesidad de generar nuevos objetos de consumo para expandir el capitalismo genera una racionalidad instrumental destinada a conseguir fines que a su vez se convierten en medios para proseguir una cadena interminable que sólo genera frustración. De esta manera, se percibe con claridad la participación

activa en la propagación de los focos de auto-malestar. No obstante, la intención no es explicitar bolsones de ignorancia social, sino que se busca la nobleza de definir el mundo que se desea bajo una estipulación consecuencialista, de modo que habrá malestares que, legitimados, no tendrán que ser considerados malestares sino funcionalidades negativas aunque inherentes al orden deseado. En este sentido es donde los valores deseados y la moral colectiva juegan un papel fundamental. ¿Verdaderamente la Justicia o la igualdad son fines sociales ansiados colectivamente en un orden donde prevalece lo individual? En todo caso, ¿es coherente pregonar estos valores sin contrarrestar previamente los niveles axiomáticos de exclusión? ¿Vale la pena mantener la esperanza de forjar un orden social moral y ético cuando la totalidad de la filosofía de la moral y la ética política han demostrado la imposibilidad de unir moral de la vida buena al mercado¹⁹?

Sólo reabriendo el debate de la racionalización e impulsando una política de civilización se podrán resignificar los canales de legitimación de la racionalización que han sustentado el consenso tácito de la sociedad y la aceptación natural del sufrimiento. De esta manera, se podrá apuntar a una regeneración humana y social donde el concepto de lo *político* trascienda lo institucional y alcance la acción diaria de participar, por acción u omisión, de la legitimación de las ideas que determinan lo *hacible* y lo *justo* dentro de un orden social hegemónico.

9. Bibliografía

Bobbio, N. (1997), *O futuro da democracia; uma defesa da regras do jogo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Madrid.

Bourdieu, P. (2001). Entrevista de Granovsky, Martín, *La globalización más allá del vino: "No es lo mismo un Borgoña que un Bordeaux"*, en diario *Página/12*, 10 de junio de 2001, Buenos Aires.

Derrida, J. (1993): *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós.

¹⁹ Ya en el siglo XIX, Schopenhauer advertía que los principales males del mundo estaban relacionados con la carencia de ética en la política moderna. Jung, desde la psicología, también consideró que el déficit ético es el mayor déficit del mundo contemporáneo. En los últimos años, MacIntyre (1987), Poole (1993), Soros (2002) se han referido desde distintos ámbitos a la imposibilidad de materializar una moral de la vida buena en el orden social contemporáneo.

- Fernández-Llebrez, Fernando (2001), Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente, en Foro Interno: Anuario de Teoría Política nº 1, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Fairclough, N. (1989): *Language and power*, Londres y Nueva York: Longman.
- Fairclough, N. (1995): *Media discourse*, Londres: Edward Arnold.
- Fairclough, N. (1997): Critical discourse analysis in the 1990': challenges and responses, en Ribeiro, P., *Discourse analysis. Proceeding of the 1st International Conference on Discourse Analysis*, Colibrí, Lisboa.
- Foucault, M. (1984): *La verdad y las formas jurídicas*, México: Gedisa.
- Foucault, M. (1992): *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1993): *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI (reimp.).
- Freud (1953), The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Hogarth Press, London.
- Freud, Sigmund (1973), El malestar en la cultura, Alianza Editorial, Madrid.
- Gödel, Kurt (1931), "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", Monatshefte für Mathematik und Physik, vol. XXXVIII, Germany.
- Goldstein J. y Keohane, R. (1993), Ideas and foreign policy, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Gómez Torrente, Mario (1996), "Tarski on Logical Consequence" ("Tarski sobre la consecuencia lógica"), Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. 37 (no. 1), pp. 125-151.
- Gómez Torrente, Mario (1998/1999), "Logical Truth and Tarskian Logical Truth" ("Verdad lógica y verdad lógica tarskiana"), Synthese, vol. 117 (no. 3), pp. 375-408.
- Gramsci, A. (1971), Prison Notebook, Ed. Lawrence and Wishart, London.
- Habermas, J. (1973), Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrurtu, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1987), Teoría de la acción comunicativa, Editorial Taurus, Madrid.
- Hegel (1982), Fenomenología del espíritu, F.C.E., México.

- Kuhn, Thomas (1990), *La estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económica, Breviario nº 213, México.
- Lacan, J. (1972), *Escritos*, F.C.E., México.
- Laclau, E. (2002), *El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica*, en *DeSignis2*, Publicaciones de la Federación Latinoamericana de Semiótica Barcelona.
- Locke, J. (1986), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, F.C.E., México.
- Locke, J. (1999), *Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid.
- Moriconi, M. (2007), *Ciudadanía y legitimación del malestar social: la lógica de la víctima-cómplice – Estudio latinoamericano con énfasis en el caso argentino*, Tesina en el marco del programa doctoral Análisis Sociopolítico de la Sociedad Contemporánea, Universidad de Granada, Granada.
- Morin, Edgar (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Morin, E. (1998), *Una política de civilización*, en *Perspectivas Sistémicas*, Número Especial II, *Complejidad y Drogodependencia*, Abril.
- Nozick, Robert (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*, F.C.E., Madrid.
- Poole, Ross (1993), *Moralidad y modernidad*, Herder, Barcelona.
- Ramírez, J. L. (2001), *El retorno de la retórica*, en *Foro Interno*, Anuario de Teoría Política, Número 1, Diciembre de 2001, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. pp. 65-73.
- Roiz, Javier (1992), *El experimento moderno*, Trotta, Madrid.
- Roiz, J. (2004), *El buen juicio y la identidad ciudadana en un mundo vigilante*, paper presentado en el IX Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Madrid, 2 al 5 de noviembre de 2004.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, J. J. (1980), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid.
- Santana, J. da Conceição (2001), *La teorización de la gestión y la realidad: una reflexión sobre los elementos que la distancian*, en *Foro Interno*, Anuario de Teoría Política, Número 1, Diciembre de 2001, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. pp. 115-129.

- Tarski, Alfred (1943), *The Semantic Conception of Truth*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 4, UK.
- Whitehead, A. N. y Russell, B. (1910), *Principia Mathematica*. Cambridge University Press, UK.
- Wittgenstein (1988), *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM, 1988.
- Woodger, J. H. (1937), *The axiomatic method in Biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Zizek, S. (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.